تأصيل القيم العالمية الكبرى عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

صحراوي مقلاتي(*)

مقدمة:

تعد القيم من المواضيع المعرفية التي سجلت حضورا قويا ونقاشا حادا وجادا في الفضاء الثقافي والفكري المعاصر، ولا سيّما بعد ظهور أطروحتي "صدام الحضارات" و"العولمة"، وهي لصيقة بموضوع الهويات والخصوصيات الحضارية والثقافية، ومن هنا بات ضروريا إعادة تأصيل قيمنا أمام تحديات العولمة ومحاولات طمس هويتنا من خلال إفراغها من محتواها القيمي. وممن تصدى من علماء الفكر الإسلامي المعاصر لهذا الشأن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من خلال جهوده في الإصلاح والتجديد العلمي والمنهجي لفكرنا الإسلامي المعاصر. هذه الورقة هي محاولة في رصد واستكشاف جهود الشيخ ابن عاشور في هذا المضمار.

(*) دكتوراه في الفقه وأصوله، الجامعة الوطنية الماليزية 2004م، أستاذ محاضر في قسم الشريعة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة باتنة– الجزائر. البريد الإلكتروني: smeguella@yahoo.fr

أولاً: في موقع القيم في الرؤية الكونية وأهميتها

هناك ثلاث رؤى كونية تتنازع الوعي البشري:

الأولى هي الرؤية الكونية الدينية وهذه أقدمها وأقواها في السيطرة على تصورات البشر. والثانية هي الرؤية الكونية الفلسفية وهذه غير دائمة الاستقرار، ويطالها التغير بسرعة. أمّا الرؤية الثالثة فهي الرؤية الكونية العلمية وهذه أيضاً متغيرة، ولكن تغيرها بطيء مقارنة بالثانية وقاصرة مقارنة بالأولى، فهي لا تفسر كل شيء مهما ادعت الاتساع.

وتُعرَّف رؤية العالم أو الرؤية الكونية حسب الدكتور ملكاوي بأنها "الإطار العام الذي نفهم به كل شيء ونفهم أنفسنا أيضا،"[1] وحسب الدكتور أبي سليمان هي: "المبادئ والجذور التي تنبثق منها المفاهيم والقيم، وتحدد طبيعتها وتمثل مرجعيتها، والغايات والمقاصد التي تعمل على تجسيدها وتضبط استخداماتها ومخرجاتها."[2] ويورد عمر شابرا تعريفاً لها في كتابه: "نحو نظام نقدي عادل": بأنها "مجموعة المسلمات والأفكار الظاهر منها والخفي التي يحملها الذهن تجاه أصل الكون والحياة ومصير الإنسان."[3]

والرؤية الكونية كما تعطي التفسير للقضايا الكلية وتجيب عن الأسئلة النهائية، فهي كذلك تعطي كيفيات تفصيلية في مجال السلوك، وللرؤية الكونية عادة خاصيتان: هما المقدرة التفسيرية والقدرة على ضبط السلوك بإيصال الإنسان إلى الالتزام، وهذا الشق الثاني هو الذي يعدّ قيمة أو قيماً؛ إذ يلعب دور المعيار، وعليه، تعرّف القيمة نظرياً بأنّها المبادئ العامة التي تشكل معياراً ومرجعاً للسلوك، وأما إجرائياً كما عند علماء الاجتماع فهي "كل فكرة يتمحور

(1) ملكاوي، فتحي حسن. "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع42-43، خريف2005م، ص57.

(2) أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الكونية القرآنية الحضارية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نسخة إلكترونية، 2008م، ص19.

(3) شابرا، عمر. **نحو نظام نقدي عادل**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار البشير، 1990م، ص31.

حولها السلوك سلبياً كان أم إيجابياً" ويقرر أبو سليمان أن "كل اختلال في بنية الرؤية الكونية والمنهجية المنبثقة عنها، أو في كليهما يؤدي بالأمة إلى السلبية الحضارية... والانحطاط والتخلف،"[4] ومن ثُمّ فإن المعمار الذهني الذي يشكل وعينا mind-set هو انعكاس للواقع الموضوعي الذي نعيشه، سواء صنعناه بأنفسنا أم صنعه غيرنا، والعملية أشبه ما تكون بالمقابلة التي يجريها علماء اجتماع المعرفة بين الأنساق المعرفية والسياقات الاجتماعية.

والقيم تعدّ هي الأوتاد التي تنشدّ إليها السلوكات وتتمحور حولها التصورات، وعلى ضوئها يتغير الواقع أو لا يتغير، وإذا تغير يتغير إلى سيء أم إلى حسن؟ وقد يكون سريعا وقد يكون بطيئاً. ومن هنا، فإن القيم هي حجر الزاوية في كل بناء معرفي وحضاري على حد سواء، وهي التي تشكل الجانب المعياري لما يسمى بالنسق المعرفي القياسي الإسلامي كما اصطلحت عليه الدكتورة منى أبو الفضل -رحمها الله-.

وعند تأملنا لمجمل المتغيرات التي تحدث من حولنا سواء كانت في المجال السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي نجد أن هناك مخاضاً كونياً تمر به البشرية اليوم، وهذا الأمر يقرّ به الجميع في كل المستويات، وليس المثقفون فقط. فعند متابعتنا لما حدث في غزة مؤخرا نجد هناك صراع قيم، حيث نجد أن رئيس الوزراء البريطاني السابق ومباشرة بعد مغادرة رئيس الوزراء التركي منصة ندوة دافوس يعلق في قناة البي بي سي الإنجليزية بقوله: "إننا نشهد تحولا عالميا في القيم التي تحكم العلاقات الدولية، ويجب أن نتصرف بسرعة وبوعي." ومن هنا بات لزاما علينا نحن المسلمين أن نستدعيها للبحث والمناقشة حتى لا يعاد صياغة المشهد العالمي في جوانبه المختلفة ونحن غائبون.[5] والمسلمون هم أكثر الناس اليوم تُسفك دماؤُهم، وتُنتهك أعراضُهم، وتُنهب ثرواتُهم،

---

(4) المرجع سابق، ص18.

(5) وهنا ننوه بالمقالة التي طرحها الدكتور فتحي ملكاوي في كلمة التحرير، انظر:

- ملكاوي، فتحي حسن. "التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم"، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع54، سنة14، خريف 2008م، ص8-22. وقد تصدى لكثير من معضلات القيم الحديثة من نسبيتها وإطلاقيتها، وازدواجية القيم ومرجعيتها وأشار إلى اضطراب الفكر الغربي بهذا الصدد مما يعطينا مبررا معرفيا لإعادة طرح الموضوع بجدية في الفكر الإسلامي المعاصر

وتُسلب أراضيهم، ويُستباحُ حماهُم، بسبب ازدواج القيم في المؤسسات العالمية السياسية، وغير السياسية وللغياب الفكري والسبات الثقافي الذي نحياه اليوم، والعجز الاقتصادي والضعف العسكري والهوان النفسي. كل هذا يدعونا لأن نطرح مفاهيمنا بشكل مؤصل ونستدعيها على ساحة النـزال الفكري والثقافي وتأتي قيمنا على رأس هذه المفاهيم.

يقسم أهل الفلسفة مجالهم هذا إلى ثلاث قضايا وهي قضايا الوجود: "الانطولوجيا". وقضايا المعرفة: "الإبستمولوجيا". وقضايا القيم: "الأكسيولوجيا". وفلسفة القيم هي فلسفة جد عصرية؛ لأنها لم تظهر بوصفها فلسفة لها منهج ومشاكل إلا في بداية القرن الماضي أو قبله بقليل كما يقول الدكتور الربيع ميمون.[6]

ولقد كان الفلاسفة القدامى في العصور السابقة يهتمون بالقيم ضمن ما يهتمون به، ولكن طرق معالجتهم لها والمشاكل التي كانت تستوقفهم منها كانت من نوع آخر؛ لأنهم كانوا يجعلون القيمة تابعة للوجود ويعدّون حل مشاكله هي حل لمشاكلها،[7] ثم استقلت القيم بمباحثها المختلفة وبمقاربات شتى، فهناك من جعلها تابعة للدين، وتُستمد منه، وهناك من جعلها منفصلة عنه تماماً؛ أي أنها تحولت إلى قيم وضعية وهناك من خلط الأمرين معا وهذا كله في الفكر الغربي، بل ووصل الأمر إلى تحويل القيم إلى مجرد أخلاقيات؛ أي أن القيم لم تصبح نقاط مرجعية خارجة عن البنية والنظام والسلوك الفني والاحترافي، وإنما هناك قيم يفرزها الاحتراف كأخلاقيات المهنة الطبية، والمهنة الاتصالية تكون مرجعيتها من داخل النسق الحرفي ذاته. ونشهد اليوم النتائج الفظيعة لهذا التوجه في الحروب، وفي النظر إلى الأسرة وإلى الاستهلاك فأصبحنا نسمع كلمات

(6) ميمون، ربيع. **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980م، ص16.

(7) المرجع السابق، ص16.

ومصطلحات مثل "الإفراط" في استخدام القوة و"الإفراط" في الاستهلاك،[8] ومن هنا أضاع الغرب مرجعية القيم فضاعت القيم ذاتها.

وهذه كلها مسوغات طرح موضوعنا: إعادة تأصيل القيم في فكرنا الإسلامي المعاصر. والشيخ ابن عاشور يمثل نموذجا رائدا من بين من تصدى لمعالجة قضايا القيم وقضايا التجديد المعاصر بصفة عامة.

ونحن في هذه الورقة سنقوم بمعالجة ثلاث قيم هي الحرية، والعدل، والتسامح. وإن كان هناك كثير من القيم مثل قيمة كرامة الإنسان، وقيمة الأمن، وقيمة السلام وغيرها. ولكن نكتفي بالثلاثة المذكورة أعلاه لتشابك قضاياها، وهي تعدّ أكثر المفاهيم التي يثار حولها النقاش اليوم.

ثانياً: مفهوم التأصيل عند ابن عاشور

التأصيل من المفاهيم التي ظهرت ضمن أدبيات الفكر الإسلامي المعاصر لما بدأت تتجاذبه ثنائيات القديم والحديث، والتراث والمعاصرة، وكانت هذه الثنائيات تتصادم في ساحتنا الفكرية المعاصرة، وتأخذ أشكالاً اقتصادية وتارة سياسية وأخرى اجتماعية وكأنهما فسطاطان، أو كأنهما بحران بينهما برزخ لا يبغيان، والسبب في اعتقادي هو عدم الوصول إلى النقطة النوعية في العلم والوعي، تلك النقطة التي تتجاوز الأمرين معاً، وممن لا يجد غضاضة في القيمتين معا روافد مدرسة الإصلاح التي بدأها الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وصولا إلى الدكتور أبي سليمان الذي جمع بين ثنائيتي الأصالة والمعاصرة في تعبير لطيف هو"الأصالة الإسلامية المعاصرة."[9] والمعروف عن هذه المدرسة عدم

---

(8) وهنا يحضرنا مثال اعتراض BBC على الجزيرة لماذا يجعلون المشاهدين يشاهدون صور الأطفال القتلى في قناة 2006م، وفي غزة 2008م؛ لأن ذلك يصدم شعور المشاهد، بينما الذي قتل ليس له حرمة فرب عذر أقبح من ذنب.

(9) أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة العقل المسلم**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991م، ص25-72. وللعلم فإن المسيري أيضاً أشار في مقدمة الكتاب الذي ترجمه: "**الغرب والعالم**" إلى ضرورة الخروج من الثنائيات المتصادمة إلى الكليات الديناميكية، انظر مقدمة كتاب:
- رايلي، كافين. **الغرب والعالم**، ترجمة: عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، العددان90، 97.

التبسيط في تجاوز الفكر الغربي، خلافاً للموقف السلفي التقليدي الذي يلغي الغرب فكرياً، بينما قد يمارسه عملياً، والموقف العلماني المتماهي مع الفكر الغربي فكراً وممارسة.

والشيخ ابن عاشور يعدّ من رواد مدرسة الإصلاح بلا منازع، لتعدد مصادر التجربة عنده، إذ تسلح بالعمق العلمي في الفكرين العربي بمختلف علومه، والفكر الغربي، ومارس كثيرا من المهام في ظل حضور المستعمر الفرنسي، وكان يطلع على أدبيات الجمعيات الثقافية والأحزاب السياسية المختلفة، فتكونت عنده أدبيات وتصورات معرفية متينة بأصول النظم والأفكار المنتشرة حينها، وكان محيطا بمختلف الفنون الشرقية والغربية حتى الرسوخ. ومن هنا أخذ التأصيل معنى "إرجاع الأمور إلى أصولها" ولا غرو فقد كتب كتاباً بعنوان: "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" والمتتبع لمباحث الكتاب يجد الأصول بمعان كثيرة، منها:

1. الأصول بمعنى المبادئ وهي تعاليم الوحي من القرآن والسنة التي أخذت أحسن التطبيقات في التاريخ، يقول: "وإن إلقاء نظرة واسعة لهيئة مجتمع الأمة المتدينة بالإسلام في أزهر عصور اتباع تعاليمه، لكافٍ للمتأمل الألمعي في تصور معظم مبادئ ذلك الدين. وبهذا كان المتطلع على ملاك محاسن هذا الدين مفتقرا إلى مطالعة تاريخ المسلمين في زمن النبوءة وزمن الخلفاء الراشدين فمن يليهم،"[(10)] وهذا هو مقصده من الكتاب المذكور.
2. الأصول بمعنى الهيئة الأولى التي نشأ عليها الإنسان وتربى عليها، وهي "الفطرة" وهذا القدر هو الذي جعله الله -عز وجل- مشتركا بين جميع البشر. يقول ابن عاشور: "لأن شعوب البشر وهم مختلفون في الأخلاق والعوائد والمشارب والتعاليم، لا يمكن جمعهم جمعا عمليا غير وهمي في جامعة واحدة ما لم يكن عمودها وقاعدتها شيئا مرتكزا في سائر النفوس، وقدرا مشتركا بينهم لا يتخلف ولا يختلف ... وأحسبك بعد أن رأيت ما في وصف الإسلام بأنه دين الفطرة من الإيجاز الجامع، توقن بأن هذا الوصف

(10) ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ط2، 2006م، ص5.

العظيم صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها، فهو أولى الأوصاف بأن يجعل أصلاً جامعاً لكليات الإسلام."[11] وهذا المفهوم اهتدى إليه كثير من المشرعين الغربيين حيث إنهم اكتشفوا ما يسمى بـ"القانون الطبيعي" وهي الحالة المبسطة المتصورة التي ينطلقون منها في وضع القوانين، وتسمى عندنا في المجال الأصولي بالبراءة الأصلية أو الإباحة الأصلية، ثم تنشأ القوانين والالتزامات كما سنرى في مبحث تأصيل الحرية، كما يلجأ إليه المخططون للنظم الاجتماعية، حيث يعمدون إلى ما يسمى بـ"النماذج المثالية الواقعية" كاختيار أحد المدن في أمريكا لتجريب مقاربة في تطبيق "نظام الديمقراطية"، ثم يتم تعديل النموذج العام المعقد انطلاقاً من النموذج الأمثل المصغر المبسط،كما عمدت ماليزيا إلى اختيار جزيرة لتطبيق التعامل بالدينار الذهبي، وهو أشبه بالمقاربة العلمية في رصد مؤشرات النجاح من عدمه، ومتابعة الخلل وتصحيحه بما يشبه المشتلة عند المزارعين.

3. الأصول بمعنى الطرائق والمناهج المحكمة كقولنا -مثلا- أصول الحرفة وأصول الطبخة وأصول الفن الفلاني، أي مجموع الأساليب والقواعد التي اكتسبها الشخص المزاول لحرفة معينة بحيث تخرج مخرج الجمال من شدة الإتقان وكثرة الخبرة والإصرار على مراعاتها وتسمى بـ"أسرار المهنة" غالبا، ومن هذه الأصول المراعاة مثلا "الوسطية" حيث يقول ابن عاشور: "وكون التوسط من أوصاف الإسلام ثابت بدلائل كثيرة عند الموازنة بين أحكام الأشياء في الإسلام وأحكام نظائرها في الشرائع السالفة وقد نبه الله على هذه الصفة بقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة: 143] وروى أبو سعيد الخدري ﷺ عن الرسول ﷺ "أن الوسط هو العدل أي بين الإفراط والتفريط."[12] والشيخ بهذا يحرر هذا المفهوم من الاستعمال السياسي المبتذل حيث أصبح كل من يوالي أمريكا وإسرائيل هو المعتدل، ومن يدافع عن حقوقه هو المتطرف والمغالي، كما حرره من التوظيف الإعلامي

(11) المرجع السابق، ص19.
(12) المرجع السابق، ص22.

التنميطي الذي أصبح يقسم الأمة وفق معايير نمطية، كأن يكون الالتزام بالدين إرهابا، أو الانتماء لعرق ما تطرفا على ما درجت عليه الحركات العرقية، عند ظهور الفكر العنصري في الغرب خلال القرن التاسع عشر. وهذا المعنى الثاني للأصل هو ما يطلق عليه اليوم بـ"المعايير" ويقابله بالإنجليزية scheme وهو نموذج تقويمي وتقييمي في آن واحد، وإلى هذا الحد بلغت "ملكة الرجل" العلمية، وكأنه يروم أن يقول في كل موضوع قولا فصلا بالتناسب الرياضي المنطقي بين كل المفاهيم، وذلك بسبب اتساع مدارك الرجل في مختلف الفنون، فيتساوى عنده نقد القدامى والمحدثين على حدّ سواء، ونقد الأصلاء في فن من الفنون والدخلاء عليه، ويسهل عليه نقد المشاركين له في الملة أو المخالفين على حد سواء، فهو يدرك مرامي كلام المتكلمين، والمفسرين، والمحدثين والفلاسفة واللغويين، بل ويتولى نقد ما يراه ضعيف المدرك والمعنى.

4. الأصول بمعنى الكليات اليقينية التي ترجع إليها الجزئيات والفروع وتسمى بالمقاصد كما تسمى بالقيم وهذا هو الملحظ الذي دفع بالشيخ محمد عبده -رحمة الله عليه- إلى أن يشير على طالبْين من طلبته وهما: الشيخ حسنين مخلوف والشيخ محمد الخضر حسين التونسي بالحاجة إلى تحقيق الموافقات للشاطبي، من أجل إحياء هذه القيم الكبرى والكليات اليقينية التي كانت الدافع وراء تأليف الشيخ ابن عاشور كتابه مقاصد الشريعة، حيث يصرح في مقدمته: "ونحن إذا أردنا أن ندون أصولا قطعية للتفقه في الدين، حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك ونسميه مقاصد الشريعة."[13]

(13) ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ومراجعة: محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: طبعة وزارة الأوقاف القطرية، ط1، 2004م، ج3، ص22.

ثالثاً: الإجراءات المنهجية التي سلكها ابن عاشور في التأصيل

هناك معالم منهجية ومعرفية سلكها الشيخ في عملية التأصيل للقيم، بحيث أعاد طرح "نموذج معرفي" غير تقليدي، من أجل التصدي لعملية التأصيل وهذه المعالم هي:

1. **اعتبار الأمة وحدة التحليل:**

وهذا المنحى هو ما توصل إليه المرحوم د. عبد الوهاب المسيري من خلال نماذجه في دراساته المقارنة للنموذج الإسلامي، والنموذج العلماني، حيث توصل إلى أن "وحدة التحليل" في النظام السياسي الإسلامي ليس هو الدولة أو العرق في بعض الأنظمة المعرفية الأخرى، ولكن هو"الأمة" بالمعنى القرآني. والشيخ بن عاشور قد جعل كل الأحكام سواء كانت ابتدائية أو قضائية أو سياسية، إنما تتمحور حول مقصد "حفظ الأمة"، فهو يبوّب في كتابه: "مقاصد الشريعة"؛ مقصد الشريعة من نظام الأمة أن تكون قوية مرهوبة الجانب، مطمئنة البال[14] ويرى: "أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها ودفع الضر والفساد عنها، وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد،"[15] ويعيب على الفقهاء القدامى تقصيرهم في هذا الشأن، وهذا ما يؤكد ما ذهب إليه كثير من رواد الإصلاح المعاصرين كمالك بن نبي وسيد قطب والندوي وكان آخرهم الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في كتابه أزمة العقل المسلم؛ إذ يرى أن انعزال العلماء عن الاشتراك في الشأن السياسي العام أثّر كثيراً في صياغاتهم الفقهية.

ومن مظاهر ذلك تضخم جانب فقه العبادت على حساب باقي الجوانب؛ المعاملات والفكر السياسي، فيمضي الشيخ بن عاشور استكمالا للفقرة السابقة: "ولم يتطرقوا -أي العلماء القدامى- إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام،"[16] وهذا يستدعي منا كثيرا من الجهد في إعادة طرح القضايا الفقهية،

---

(14) المرجع السابق، ص391.

(15) المرجع السابق، ص391.

(16) المرجع السابق، ص391.

وأحكامه ليس في ضوء الصراع مع الطبيعة، وإنما في خضم المغالبة مع نظم حضارية قائمة تحتل مساحة من واقعنا الفكري والاجتماعي. فمثلا ما جدوى تقسيم الإكراه في المباحث الأصولية إلى ملجئ وغير ملجئ كما عند الأحناف، وتقسيمه إلى إكراه بحق وبغير حق كما عند الجمهور، نعم هو مفيد، ولكن أليس من الأفضل تقسيمه إلى عام وخاص؛ فالعام كالاحتلال كما في فلسطين، وكالاستبداد مهما كان نوعه، ويفصل في أحكامه بما يجعلنا نرسم خطة للخروج منه، وعلى هذا المنوال تطرح قضايا الرخصة والعزيمة ومسائل تطبيق الشريعة، وتمثل القيم الإسلامية في مجتمعاتنا.

2. **تأسيس المقاصد علما مستقلا عن أصول الفقه:**

ولا يعني الشيخ هنا أن يجعل هناك قطيعة معرفية مع أصول الفقه بالمعنى "الباشلاري" للكلمة، وإنما نقل علم الأصول نقلة نوعية تخرجه من الانبناء على الأحكام الخمسة، وهي من أصعب العمليات الذهنية كما في المنطق المضبب والمعقد إلى الانبناء على ثنائية: "الكلي والجزئي" أو "المقصد والوسيلة" و"المصلحة والمفسدة"، وهنا يضمن العناصر الآتية في نظام التفكير لدى العقل المسلم الذي أثقلته الألغاز الفقهية في الجانب النظري، ورتابة الحياة المتخلفة في الجانب السياسي والاجتماعي والاقتصادي؛ فأعاد صياغة النظرية الفقهية والأصولية كليهما على هذا الأساس وهي:

أ. البساطة بالمعنى العلمي والتي هي ضد التعقيد، وليس التبسيط الذي يرادف الاختزال وهي من خصائص المنهجية الإسلامية، فيريد الشيخ أن يجعلها تحضر في الفكر الإسلامي من أجل سرعة استيعاب مناشط الحياة، والتعمق في التجارب وخاصة تحدي المشروع الغربي ذي الطابع الشمولي التفصيلي، ولذلك نجده يعبر بقوله: "نظام الأمة" وفي الأحكام بـ"المقصد"، وفي الاجتماع بـ"الآصرة"؛ وهي كلها ألفاظ من قبيل "الكلي" عند المناطقة، وتنصرف إلى "النظام" أو النظم، وهذا بعد أن أصبح عقل المسلم ينـزع منـزعاً جزئياً في تصوراته، وفي ممارساته وتفكيره، من طائفية وقبلية وقطرية وحزبية ومذهبية وغيرها من خوارم النظام العام للأمة والشريعة على حد سواء.

ب. التداخل الوظيفي والتكامل المعرفي: والشيخ يعلم علما تاما أنه لا مقاصد من دون أصول، ولا أصول من دون مقاصد؛ لأن علم الأصول هو مجموع الآلات التي يتوصل بها المجتهد إلى الثمرة وهي الفقه، وإنما كان الغرض من هذا هو تدريب المسلم على أن الكليات هي معان ثاوية في الجزئيات، وهي أضمن وآمن في الاجتهاد والتدين من الاكتفاء بالجزئيات. ولقد عد الدكتور طه عبد الرحمن أن العقل الذي يراعي الكليات هو أرقى أنواع العقول ويسميه بـ"العقل المؤيد"، والكليات هي أسمى الحقائق التي تخرجه من الأوهام والتخيلات والاحتراز في الأخذ بالاعتبارات والإصرار على الأخذ بالحقائق؛ لأن الإسلام كله حقائق.[17] ويجري الشيخ مقابلة بين طرق التدين عند الملل السابقة كاليهود والنصارى وغيرهم في انبناء أديانهم على كثير من التخيلات والأوهام والأساطير والنبوءات، كما يحث على عدّ الجزئيات بالنظر إلى أصولها من النصوص وكلياتها من المقاصد لمعالجة آفة التجزيء، وآفة الانتقاء التي جعلت الفكر الإسلامي يعاني من اضطرابات في الممارسة والتفكير، ومن ثمّ المراوحة في النقطة الصفرية والحلقات المغلقة.

3. **الصياغة الحقوقية بدلا من الواجباتية للنظرية الفقهية:**

النظام الإسلامي نظام واجباتي بالأصالة خلافاً للنظام الغربي الذي يعدّ حقوقياً بالدرجة الأولى. ذلك أن في الإسلام يعدّ الوحي، بالإضافة إلى ما فيه من معلومات عن الكون والحياة والإنسان والغيب، مبنياً على الأوامر والنواهي في المجالين التشريعي والتكليفي، ومن ثم فإن الله -عز وجل- تكرم علينا بما يصلحنا ويحقق مصالحنا في الدنيا والآخرة. بينما في الفكر الغربي نجد الدولة تحتكر كل شيء وما على الإنسان والمواطن إلا أن يفتكّ منها، بالنضال والمطالبة، وما يحتاج إليه من الحقوق والحريات، والواجبات عندهم ليست ذات طبيعة أخلاقية، وإنما ذات طابع مدني عقلي، ورغم ذلك فقد لاحظ الشيخ ابن عاشور فعالية هذه الصياغة في تحريك الفرد ووضعه على طريق الجماعية،

(17) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص25 وما بعدها.

والنضال السياسي والنقابي، فجاء كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية مصاغا بهذا الشكل، فهو في معظم أبوابه "بيان لأنواع الحقوق لأنواع مستحقيها" فكتابه أشبه بنسخة في "حقوق الإنسان المدنية" في الشريعة الإسلامية مرتبطة "بحقوق الله"، وهذا العمل قام به الشيخ السنهوري ونبه إليه في كتابه: "مصادر الحق في الفقه الإسلامي"، وجعل الشيخ ابن عاشور "الاجتهاد في تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها."[18] ومن هذا الباب جعل الشيخ العدل والعدالة من المقاصد، وقد نص عليها وعلّل بها الأحكام كما سنرى لاحقاً.

4. **مراعاة الفطرة:**

لقد انطلق ابن عاشور من مرتكز ركين في عملية تأصيله للقيم، حيث يعد أول أصولي ينتبه إلى قضية "الفطرة" في معالجته لكثير من القضايا. ومن هنا كان فوق الشبهات في تناوله لقضايا سبق للمفكرين الغربيين أن تناولوها من خلال اللجوء إلى الوضع الفطري الذي يعد الأساس الطبيعي الذي ينطلق منه الإنسان في تخطيط حياته، وهندسة أوضاعه الاجتماعية والسياسية، وكذلك الفقهاء والعلماء المسلمون يقول الشيخ: "ثم إنّك لتسمع كثيراً من العلماء والكتاب يصف الإسلام بأنه دين الفطرة، غير أنك تجد أكثرهم لا يغوص في هذا الوصف، ولا يبلغ إلى الغاية التي لأجلها وصفه بها، فلا جرم أن كان حقيقاً علينا أن نفيض في بيانه: فالفطرة ما فُطر -أي خلق- عليه الإنسان ظاهراً أو باطناً، أي جسداً أو عقلاً، فسير الإنسان على رجليه فطرة جسدية، ومحاولة مشيه على اليدين خلاف الفطرة، وعمل الإنسان بيديه فطرة جسدية، ومحاولة عمله برجليه خلاف الفطرة، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج الشيء من غير سببه، المسمى هذا الاستنتاج في علم الجدل بفساد الوضع، خلاف الفطرة العقلية، والجزم بما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية."[19]

والشيخ يريد أن يعالج كثيرا من الأوهام التي أخذت شكل المسلمات في وعينا الإسلامي الموروث، وعدم اتخاذ معايير دقيقة وعلمية محققة في التعامل

(18) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ج2 ص410.

(19) المرجع السابق، ج2، ص410.

مع منتجات الآخر بالقبول التام أم الرفض التام، ويستخلص في النهاية: "أن المراد بالفطرة الموصوف بها الدين هي الفطرة الإنسانية -أي الانفعالات- الحاصلة لنفوس البشر في حالة سلامة النفوس من اكتساب التعاليم الباطلة والعوائد السيئة، وهي أساس النظم التي أقيمت عليها الحضارة الأولى في البشر من توخي الصلاح، ودرء الفساد، وإصابة الحق سواء كان حصولها بالإلهام المودع في الخلقة أو بوساطة تلقين الوحي الإلهي."[20] والشيخ بهذا المسلك كان ذا قريحة وقادة وذكية، ولم ينسق كما كان سلفه الشيخ خير الدين التونسي -رحمه الله- لما ذهب يؤصل للتنظيمات فقهيا وكان أول من حاول أن يبيّء (من البيئة) منتجا إداريا غربيا بمنطق فقهي وكذلك ما فعله "على عبد الرازق" في محاولة إنكار وجود نظام الخلافة في الإسلام الذي يعد من القضايا الفطرية. مما حدا بالشيخ ابن عاشور أن يرد عليه في كتيب بعنوان: "نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم،"[21] وكان من بين فصوله عن الإسلام أنه "رسالة لا حكم ودين لا خلافة" وهي العلمانية الجزئية حسب تعبير خبير العلمانية الدكتور المسيري -رحمه الله-.

والشيخ ابن عاشور باهتدائه إلى أصل الفطرة أو مقصد الفطرة، هو إرجاع للنظم الفكرية إلى أساس عملي ومشترك إنساني وهو "الفطرة" دونما سقوط في عقدة نقص تؤدي إلى خرم الدين، ولا عقدة الانكفاء على النفس، وتجاهل للمنجزات الحضارية الغربية؛ ومن هذه المنجزات: النظريات الحقوقية والسياسية التي تبنى على القيم الإنسانية والدخول معها في حوار من أجل تعديلها، وجعلها أكثر إفادة لمجتمعاتنا والرجوع بها إلى الأساس الفطري.

ووفقاً للمسوّغات السابقة، فإننا سنأخذ مجموعة من القيم وننظر كيف أصلها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وهي الحرية والعدالة والتسامح.

---

(20) المرجع السابق، ج2، ص17.

(21) ابن عاشور، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، مصر: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1344هـ.

رابعاً: تأصيل القيم من الناحية التطبيقية

1. تأصيل قيمة الحرية عند ابن عاشور:

أ. مفهوم الحرية:

لغة: كلمة الحرية مصدر صناعي مشتق من الفعل حرّر يحرر تحريرا، والاسم: حريّة، وحرّره: أعتقه، والحر من الناس: أخيارهم وأفاضلهم وأشرافهم. والحرّ: الفعل الحسن، والحرّة من النساء: الكريمة الشريفة. وسحابة حرّة: بكرٌ كثيرة المطر. واستخدام العرب للفظ الحرية ومشتقاتها يأتي بمعان حسنة جميلة، فإذا وصف الإنسان بأنه حرّ: أي أنه لا يقبل الضيم وينأى عن الأفعال الخسيسة، وكذلك المرأة إذا قيل أنها حرّة: أي أنها من أصل طيب ومنبت حسن ونسب أصيل، كما أنها تحافظ على سمعتها وشرفها فيقولون هي من نسب حرّ، أو من أحرار العرب. وقد ورد في كتب الحديث الصحاح أن الرسول ﷺ أخذ البيعة من النساء على أن لا يشركن بالله شيئاً، ولا يقتلن أولادهن، ولا يزنين..." فقالت هند بنت عتبة باستغراب: أو تزني الحرة يا رسول الله؟! مخاطبة الرسول عليه السلام!"[(22)]

اصطلاحاً: لقد تعددت المذاهب في تعريف الحرية، واختلفت الآراء وتباينت تبايناً شديداً في تحديد مصطلح منضبط للحرية، لذلك لا يوجد تعريف اصطلاحي جامع للحرية، وإنما يعرّف حسب مجاله المعرفي، فنوقشت على مستوى فلسفي، وعلى مستوى فكري. وفي التراث الإسلامي لم تناقش بمفهومها المعاصر، وإنما استعملت بالمعنى المضاد للرق والعبودية، فناقش الفقه الإسلامي أحكام العبد والأمة وجعلوا للحرية تعريفاً مناسباً، لذلك قالوا: بأن الحر في اصطلاح الفقهاء من خلصت ذاته من شائبة الرق. وأما على المستوى الفكري فقد تكلم في الحرية القانونيون والسياسيون والمفكرون كثيراً.

(22) الفيروز، آبادي. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1987م، ص478-479.

والحرية هي أن يكون الإنسان مختارا في قوله وفعله، لا يعترضه مانع ظالم.[23]

وحرية الإنسان في الرؤية الإسلامية هي فريضة اجتماعية، وتكليف إلهي، تتأسس عليها أمانة المسؤولية ورسالة الاستخلاف -يعني استخلاف الله للإنسان في الأرض- التي هي جماع المقاصد الإلهية من خلق الإنسان... فالحرية: هي الإباحة التي تمكن الإنسان من الفعل المعبر عن إرادته في أي ميدان من ميادين الفعل أو الترك، وبأي لون من ألوان التعبير.[24]

إذن، فالحرية وفق المنظور الإسلامي هي تكليف إلهي يقع من جانبين هما:[25]

جانب الفرد ذاته فلا يحق للإنسان التنازل عن أسباب حريته. وآخر الحرية الاجتماعية، فلقد تجاوزت الحرية في النظرة الإسلامية نطاق الفرد -أي الحرية الفردية- إلى النطاق الاجتماعي -أي الحرية الاجتماعية- للأمم والجماعات، والشيخ ابن عاشور ذهب مذهبا متقدما وهو أقرب إلى روح هذه المرحلة بتناوله "لمقصد الحرية".

ب. الحرية لا تعني الفوضىٰ ولا تعني الخروج عن القانون في كل النظم:

فهذا المفهوم تم تجاوزه فلسفيا في الفكر الغربي. ولعل أهم من أصّل للحرية، وتناولها من جانبها الحقوقي، والمقاصدي، هو ابن عاشور، حيث يقول في كتابه مقاصد الشريعة: "لما تحقق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية... وقد جاء في كلام العرب على معنيين أحدهما ناشئ عن الآخر:

(23) عمارة، محمد. **عبد الرحمن الكواكبي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف، 1970م، ص153.
(24) عمارة، محمد. **الإسلام والأمن الاجتماعي**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1998م، ص85.
(25) المرجع السابق، ص86-87.

المعنى الأول: ضد العبودية وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفا غير متوقف على رضا أحد آخر،"[26] وعكسه العبودية التي تعني أن يكون المتصرف غير قادر على التصرف أصالة إلا بإذن سيده.

المعنى الثاني: وهو ناشئ عن المعنى الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو قدرة الشخص على التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض... كان هذا الإطار يقارب ما يعبر عنه في العربية بلفظ الانطلاق أو الانخلاع من ربقة التقيّد، ولا نعرف في العربية مفردة تدلّ على هذا المعنى.[27] ثم يقول: "والحرية بكلا المعنيين وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التحجير."[28]

ومما تقدم نلاحظ أن الحرية جنس تندرج تحته أنواع كثيرة، منها: حرية التملك، وحرية القول، أو التعبير، وحرية الاعتقاد، وحرية الممارسة السياسية، وحرية الرأي، وحرية العمل، وغيرها.

ج. علاقة الحرية بالمقاصد:

لا بدّ من النظر في هذا الموضوع من خلال معاني الحرية التي أوردها الإمام ابن عاشور، أثناء بحثه لموضوع الحرية بوصفه مقصداً ضرورياً من مقاصد الشرع، وهي:

- الحرية بمفهوم نفي العبودية، ومعنى ذلك أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا أحد، حيث إن المتتبع للمدونات الأصولية، وللكتب المؤلفة حول المقاصد يجد أن أصحابها -عدا ابن عاشور- لم يجعلوا الحرية مقصداً شرعياً مستقلاً بذاته مع الكليات الخمسة في مرتبة الضروريات؛ لأنها داخلة في ضمنها من حيث كونها أساسا لها، ولأن غاية الشريعة هي تحقيق المصالح الكبرى للبشرية من حفظ للدين والنفس والعقل والمال والنسل. والحرية فطرة بشرية لا تتحقق هذه المقاصد

(26) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ج3، ص371.

(27) المرجع السابق، ج3، ص371.

(28) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص162.

الضرورية الخمس لحياة الإنسان إلا بها، بل تناولها بوصفها شرطاً من شروط صحة التكليف، وفي كثير من الأحيان عند الحديث عن الإكراه، والآثار الفقهية المترتبة عليه.

وأما في كتابه: "أصول النظام الاجتماعي" فقد عدّ الحرية هي إحدى المصالح الأساسية والضرورية التي يقوم عليها المجتمع، ويجب على ولاة الأمور تحقيقها وصيانتها، بمعنى إطلاق الحريات السياسية وحرية الإعلام والانتظام والتأليف وترك المجتمع للتعبير عن آرائه بالشكل المؤسسي الذي يراه مهما ونافعا للمجتمع، وإذا كان هناك تقييد، فيجب أن يكون تقييداً لحماية الحرية بوصفها اجتماعية وسياسية من باب السياسة الشرعية، ورغم ذلك يضيّق الشيخ ابن عاشور هذا التقييد ذلك؛ لأن هذا التقييد للحرية لا ينبغي اللجوء إليه إلا عند الضرورة، ومن أجل دوافع ومصالح راجحة، يقول -رحمه الله-: "إن الحرية خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها [أي الحرية] نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق. فلا يحق أن تسام بقيد إلا قيدا يدفع به عن صاحبها ضرا ثابتا أو يجلب به نفعا."[29]

ويؤكد أصالة الحرية وفطريتها في موضع آخر بقوله: "والحرية بهذا المعنى حق للبشر على الجملة؛ لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العمل، فقد أكنّ فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة."[30]

وحماية لهذه الحرية بوصفها مقصداً من مقاصد الشريعة، حرم الإسلام كل ما يؤدي إلى انخرامها، فنفى الإكراه في الدين، وحرم الاعتداء على النفس، قتلاً أو استعباداً أو ترويعاً، كما حرم مال الآخر وعرضه، وحرم الظلم بأنواعه. ومن جهة أخرى وضع ضوابط للحرية، في إطار تحقيق المصلحة العامة بين بني البشر، ودفع الضرر عنهم بما يوازن بين حرية الإسلام ومصلحة

(29) المرجع السابق، ص163.

(30) المرجع السابق، ص169.

المجتمع، يقول ابن عاشور في هذا المعنى: "ولما كان أفراد البشر سواء في هذا الإذن التكويني، كلٌّ على حسب استطاعته، كان إذا توارد عدد من الناس على عمل يبتغونه، ولم يضايق عمل أحدهم مراد غيره بقيت حرية كل واحد خالصة سالمة عن المعارض فاستوفى ما يريد، كالذي يقيم منفرداً في مكان، ولكن إذا تساكن الناس وتعاشروا وتعاملوا طرأ بينهم تزاحم الرغبات، فلم يكن لأحدهم بد من أن يقصر في استعمال حريته رعيا لمقتضيات حرية الآخر، إما بدواعي الإنصاف من نفسه، وإما بتقدم غيره إليه -برغبة أو رهبة- بأن يكف من بعض عمل يريده، لا جرم نشأ في المجتمع البشري شعور بدواعي التقصير من الحرية، ومن شأن ذلك الشعور أن يحدث في تطبيقه -حق التطبيق- تنازع وتغالب وتهارج."[31]

والحرية ليست في مقابل الدين وليس الدين قيدا للحرية؛ فقد ادعى بعض فلاسفة الغرب أن الدين هو مجموع القيود والتورعات التي تقف حاجزا أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا،[32] وفي حقيقة الأمر هذا ينطبق على الأديان التي تبنى على الخيالات والأوهام[33] وليس على الفطرة التي فطر الله الناس عليها؛ لأن الإنسان اجتماعي بطبعه؛ فلا بدّ أن يخالط غيره كما تقتضيه مصلحة النوع البشري، والدين المتساوق مع الفطرة يعطي أيضا معنى للحرية؛ إذ يعدّ الدين أن الإنسان لا يكون حرا إلا إذا تحرر من نوازعه الأرضية غير المشروعة وشهواته التي تستعبده وتدفعه إلى الاعتداء على الآخرين، وباختصار كما أورد روزنتال في كتابه: "مفهوم الحرية في الإسلام" عن ابن الربيع في كتابه سلوك المالك أن الإنسان الحر هو الذي يضبط نفسه، ويحيا حياة طيبة، ويفعل الخير دون أن يعترضه أحد،[34] والفرق بين ابن عاشور وروزنتال وغيره من الكتاب من الشرق

---

(31) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص169.

(32) ريناك، سالمون. **التاريخ العام للأديان**، نقلًا عن: محمد عبد الله دراز، دار القلم، 1982م، ص36.

(33) هذا تطبيقاً لما أورده الشيخ ابن عاشور في فصل إصلاح التفكير عند المسلمين في فصل "الإسلام حقائق لا أوهام"، انظر:
- ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص25.

(34) روزنتال، فرانـز. **مفهوم الحرية في الإسلام**، ترجمة: رضوان السيد ومعن زيادة، دار المدار الإسلامي، 2007م، ص129 وما بعدها.

أو من الغرب هو قوة المدرك ومتانة المنهج في تناول هذه القضية، واستخدام المناهج المؤدية إلى القطع في الأحكام، وتعزيز الحقائق غير منساق وراء أحلام الشعراء وآمالهم وإن كان ذلك مهما، فيقول مثلا عن مقصد الحرية: "فمن استقراء هذه التصرفات ونحوها حصل لنا العلم بأن الشريعة قاصدة بث الحرية بالمعنى الأول -يعني إبطال العبودية- وأما المعنى الثاني الذي هو تمكن الفرد من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض، فله مظاهر كثيرة هي من مقاصد الإسلام تتعلق بأصول الناس في معتقداتهم وأقوالهم وأعمالهم، ويجمعها أن يكون الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف فيها، غير وجلين ولا خائفين أحداً."[35]

وهكذا يضيف الشيخ ابن عاشور لبنة إلى بنيان مقاصد الشريعة الإسلامية وخرج من القوالب التي فرضها الإمام الشاطبي ومن سبقه في تناول مقاصد الشريعة وفتح آفاقا في الفكر التشريعي الإسلامي، ليصبح مناطحا للفكر الغربي الذي ادعى أهله في لحظة من اللحظات الإطلاق له وكأنه دين جديد.

2. **تأصيل قيمة العدل والمساواة:**

لقد تكرّم المولى سبحانه تبارك وتعالى على الكون كله، بإنـزال أعظم وحي، وأكمل تشريع، على أكرم رسول، وجعله رحمة للعالمين، وذلك مصداقا لقول المولى سبحانه عزّ وجل: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] وقد اشتمل هذا الوحي على كلّ التعاليم والمبادئ، والمثل والقيم، والنظم والقوانين والأحكام، والتشريعات كافّة، التي تهدى إلى الحق والخير والإصلاح، في شتّى ألوان الحياة، على اختلاف أنواعها وأشكالها، وتعّدد طرقها ودروبها.وجاء في مقدمة دعائم الإصلاح قيام العدل قولاً وعملاً.

يقول ابن عاشور: "وبناء على الأصل الأصيل وهو أن الإسلام دين فطرة، فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين، يفرض فيه التساوي بينهم، وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام

(35) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ج3، ص379.

متساوية فيه،[36] ويكون ذلك موكولا إلى النظم المدنية التي تتعلق بها سياسة الإسلام لا تشريعه،"[37] وما أحوج المسلمين اليوم إلى هذا القول وهذا الرأي، إذ كثيرا ما وقع الخلط بين التحديث والحداثة، أو بين التحديث والتغريب وإلا كان المسلمون مثل اليابان اليوم ينافسون الغرب في كل مجال ويتجاوزونه، ولم يضطروا إلى تغيير نظام الأسرة من نظامها التقليدي إلى النظام الحداثي أو ما بعد الحداثي على سبيل المثال؛ لأنهم ليسوا في حاجة إلى ذلك.

ومن القيم اللصيقة بالعدل عند الشيخ بن عاشور تأخذ تقريباً المعنى نفسه هو عده المساواة صنو العدل، محددا مجال إطلاق المساواة وهو ما يقتضي التماثل Equality والعدل الذي لا يقتضي ذلك ويسمى Equity كما انتهى إليه دعاة فلسفة الفيمينيزم مؤخراً فيما يخص المساواة بين الرجل والمرأة، يقول الشيخ ابن عاشور: "فالمساواة في التشريع للأمة ناظرة إلى تساويهم في الخلقة وفروعها، مما لا يؤثر التمايز فيه أثرا في صلاح العالم، فالناس سواء في البشرية "كلكم لآدم"، وفي حقوق الحياة في هذا العلم بحسب الفطرة، ولا أثر لما بينهم من الاختلاف بالألوان والصور والسلائل والمواطن. فلا جرم نشأ عن هذا الاستواء فيما ذكر تساويهم في أصول التشريع، مثل حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب، وفي وسائل الحياة المعبر عنها بحفظ المال."[38]

والعدل عند الشيخ ابن عاشور أمر ليس مثار جدل بين جميع البشر؛ إذ يقول: "العدل مما تواطأت على حسنه الشرائع الإلهية والعقول الحكيمة، وتمدح بادعاء القيام به عظماء الأمم، وسجلوا تمدحهم على نقوش الهياكل...،"[39] وإنما الأمر يعود إلى مضامين هذا العدل والمعايير التي نقيس بها المسافات بين الأطراف المتعادلة؛ ومن هنا جعل العدل مرتبطا بالحق وكتب فصلا بعنوان:

---

(36) كم تمنيت لو أن هذا القول قيل أثناء بداية نشوب الخلاف بين المسلمين من أهل السنة والمعتزلة أصحاب العدل والتوحيد - كما يسمون لكان القول بالفطرة جمعا بين رأي المعتزلة الذين يرجعون كل شيء إلى العقل بالمعنى الأرسطي، ولما وقعوا في الخلاف بين أهل السنة الذين يعتقدون أن الإسلام هو الفطرة بنصوصه.

(37) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ج3، ص279-280.

(38) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ج3، ص280.

(39) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص174-175.

"تعيين الحق"، ثم قال: "وهذا مقصد مهم من أصول النظام الاجتماعي الذي سنه الإسلام للمجتمع الإسلامي، وله مزيد ارتباط بأصل الحرية إطلاقا وتحديدا؛ لأن استعمال الحرية محوط بسياج الحقوق، وتحديد الحرية مرجعه إلى مراعاة الحقوق التي تدحض الانطلاق في استعمال المرء حريته كما يشاء."(40)

والإنسان يحس بحريته على قدر ما أحس بالعدل ومظاهره، كما يزداد تشبثاً بالحق كلما تأكد أنه حر وعومل معاملة عادلة، ذلك أن "حسن العدل مستقر في الفطرة، فإن كل نفس تنشرح لمظاهر العدل ما كانت النفوس بمعزل عن هوى يغلب عليها في قضية خاصة، أو في مبدأ خاص تنتفع فيه بما يخالف العدل بدافع إحدى القوتين الشاهية والغاضبة."(41)

والشيخ ابن عاشور هنا يبين مدى ارتباط القيم الإسلامية الكبرى بعضها ببعض، بل وكيف يفسر بعضها بعضا ويتوقف وجود بعضها على وجود بعضها الآخر بما يشكل نظاماً، كما يعبر عنه الإنجليز values system ورغم ذلك فلست أدري هل اطلع الشيخ على أقوال الفلاسفة في تقسيم القيم إلى "الحق والخير والجمال" أم لا؟ ولكن بعقليته العربية الإسلامية الأصيلة لم يجاريهم في تناول القضايا القيمية، إلا أنه أتى على أكثرها وبالمصطلحات نفسها، وكان حريا أن يجعل كتاب الشيخ ابن عاشور "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" مقررا في كليات الحقوق والعلوم الإنسانية، ليشكل قاعدة معرفية أصيلة للطلبة، حتى تصقل أذهانهم وقرائحهم لإبداع البدائل بدل اجترار النظريات الغربية بكل تحيزاتها.

3. تأصيل قيمة التسامح:

لقد طور السياسيون بعد الحرب العالمية الثانية "مفهوم التعايش السلمي"، ويقصدون به تعاون الدول في تحقيق مصالحها دون اللجوء إلى العدوان على بعضها، ولكن بمرور الزمن تعقدت المصالح وتغيرت نظم القيم السياسية والثقافية وحدثت حوادث فرضت على الناس إعادة النقاش من جديد حول هذه

(40) المرجع السابق، ص167.

(41) المرجع السابق، ص175.

القيمة، ومن تلك الحوادث سقوط المعسكر الشرقي، وبعدها ظهر ما يسمى بـ"صدام الحضارات" وبدأ النقاش من جديد حول قيم الحوار والتعايش والتعاون والتسامح، وأخذ أبعادا وأشكالا كثيرة منها التسامح بين الأديان والثقافات محاولة تفكيك مقولة "الصدام" وتجنيب العالم ويلاتها وشرورها. إلا أن الهجمة على الإسلام لم تكن وليدة القرن الماضي، وإنما هي ممتدة عبر العصور. ومن أشكال تلك الهجمات الطعن في مفاهيم الإسلام من خلال ملاحظة بعض المفارقات في التاريخ والواقع الإسلاميين، والشيخ ابن عاشور كان يدرك هذا، بل وعاش ردحا من الزمن تحت الاستعمار القاهر المستبد السالب لكل حقوق الناس، ويدعي التسامح ويتهم غيره بمجانبته، والشيخ بتناوله لهذا المفهوم كان الغرض هو دحض هذه الشبهة والدفاع عن الإسلام وتراه يصرح بالغرض قائلاً: "أريد بالتسامح في هذا البحث إبداء السماحة للمخالفين للمسلمين بالدين"[42] وكعادة الشيخ ابن عاشور أن يعيد القيم إلى أصل الفطرة، ولكن المبدأ القرآني حاضر بنصه فليس ثمّة أبلغ وأوفى بالقصد من الآية الكريمة: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: 64] في الدلالة على عمق مبدأ التسامح في الإسلام. ذلك أن المساحة المشتركة بين المسلمين وأهل الكتاب مساحة واسعة، وقد جعل الإسلام في قلوب المسلمين متسعاً للتعايش مع بني الإنسان كافّة.

ويعرف الشيخ ابن عاشور التسامح بقوله: "التسامح في اللغة مصدر سامحه إذا أبدى له السماحة القوية؛ لأن صيغة التفاعل هنا ليس فيها جانبان، فيتعين أن يكون المراد بها المبالغة في الفعل مثل: عافاك الله"[43] ومن أبرز مظاهر التعايش الذي ساد الحضارة الإسلامية عبر العصور، أن الإسلام يعدّ اليهود والنصارى أهل ديانةٍ سماويةٍ حتى وإن لم يكن هذا المبدأ متبادلاً، بل ويقرن الله -عز وجل- بين التسامح والإيمان ففي القرآن الكريم الذي هو خزان القيم يصف الله المؤمنين المتقّين بالتسامح والمسالمة في قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ

(42) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص213.

(43) المرجع السابق ص213.

وهذا فيه رد على ادعاءات أدونيس في أكثر من مناسبة أن التسامح هو تصنع السماحة بما يوحي أن المسلمين ينافقون في إبداء السماحة وأنها ليست أصلا في سلوكهم ولا في دينهم، وإنما هي تقية من المغلوب خوفا من بطش الغالب.

عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴾ [الفرقان:63] وكيف لا والإسلام يؤثر السلّم على الحرب، ويدعو إلى المثل الأعلى في جميع المعاملات، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴾ [فصلت: 34]

ولهذا ربى الله -عز وجل- المسلمين على هذه القيمة وجعلها المظهر الحقيقي للتدين والتمسك بالدين وهذا ما لاحظه الشيخ ابن عاشور، فيقول: "السماحة هي سهولة المعاملة في اعتدال، فهي وسط بين التضييق والتساهل. وهي راجعة إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط. ذلك المعنى الذي نوّه به أساطين حكمائنا الذين عنوا بتوصيف أحوال النفوس والعقول، فاضلها ودنيّها وانتساب بعضها من بعض. فقد اتفقوا على أن قوام الصفات الفاضلة هو الاعتدال."[44] ثم يقول: "إن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين فطرة، وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلة، فهي كائنة في النفوس سهل عليها قبولها. ومن الفطرة النفور من الشدة والإعنات."[45] وكم يحزن المسلم عندما يقرأ أن المسلمين في عصر الضعف والتخلف، حولوا الإسلام إلى محاكم للتفتيش وأداة للاستبداد والقهر والتجبر على الآخر المخالف في الدين، وظنوا أن الإسلام طقوس عبادية أو أشكال معاملاتية ميتة، وحتى نازية في بعض الأحيان وإن كان الأمر ردة فعل على الهجمات الاستعمارية على بلادنا أو إهانة لإخوانهم في مكان ما[46] وإن كان هذا الأمر فإن هذه مفارقة بين الإسلام وواقع المسلمين، والإسلام ذاته أصبح غريبا في دياره. يقول الشيخ ابن عاشور: "إن التسامح من خصائص الإسلام وهو أشهر ميزاته وإنه من النعم التي أنعم بها على أضداده وأعدائه وأدل حجة على رحمة الرسالة الإسلامية... وقد أسس لذلك أسسا راسخة وعقد له مواثيق متينة وقواعد، ومنها:[47]

---

(44) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ج3، ص188.

(45) المرجع السابق ج3، ص192-193.

(46) في رسالة ماجستير يذكر صاحبها أنّه كان في دمشق طريقان طريق المسلمين وطريق دونه للمسيحيين والحيوانات وهذا بسبب اشتداد الإرساليات الغربية التبشيرية وإحساس المسلمين بالخطر من جهة، والضعف العلمي والأدبي والمادي لدى المسلمين من جهة أخرى. انظر:
- الزهراني، علي بن بخيت. "الانحرافات الفكرية والعقدية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر"، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، بإشراف: محمد قطب، 1414هـ.

(47) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص216.

القاعدة الأولى: القاعدة الفكرية النفسية ومفادها: "أن القرآن وكلام الرسول ﷺ في مناسبات يعلم المسلمين أن الاختلاف ضروري في جبلة البشر، وأنه من طبع اختلاف المدارك وتفاوت العقول في الاستقامة، وهذا المبدأ إذا تخلق به المرء أصبح ينظر إلى الاختلاف نظره إلى تفكير جبلي تتفاوت فيه المدارك إصابة وخطأً."[48]

القاعدة الثانية: الأساس الخلقي وهي تحويل النظر عن الأمر العدواني المثير للغضب قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: 118-119] امتصاص التعصب، وسميناه امتصاص؛ لأن الشيخ قال: "إن التسامح في الإسلام وليد إصلاح التفكير ومكارم الأخلاق اللذين هما من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام."[49] هذه المقدمة الأولى. أما المقدمة الثانية، فهي "أن التسامح يظهر مفعوله في المواقع التي هي مظنَّة ظهور ضده؛ أعني التعصب، وقد كان للتعصب في الدين مظهران: مظهر وهو أقواها: المعاملات التي تعرض عند الانفعالات الناشئة عن التخالف الديني،" وضرب الشيخ مثالين من الهند، بين المسلمين وما وقع في غزوة أحد بين المسلمين والمشركين وهو ما يسمى "صراع الرموز"، ومظهر في المعاملات الدنيوية... مثل ما عرض للمسلمين واليهود في المدينة.[50]

وقد أصاب الشيخ هنا؛ إذ إن الحضارة الإسلامية لم تشهد عبر تاريخها التطهير العرقي ولا الديني، ومثال الأول في الغرب ما فعله الفرنسيس الغال بالكورسكيين، والأسبان من كاتالونيا بالباسك، والتطهير الديني كما فعله الصرب بالبوسنيين والكرواتيين، وبخذنصر باليهود في السبي البابلي المشهور، والأوربيون باليهود فيما يسمى بـ"معاداة السامية".

القاعدة الثالثة: القاعدة القانونية يقول ابن عاشور: "لم يحفظ التاريخ أن أمة سوت رعاياها المخالفين لها في دينها برعاياها الأصليين في شأن قوانين العدالة

(48) المرجع السابق، ص216-217.

(49) المرجع السابق، ص215.

(50) المرجع السابق، ص217.

ونوال حظوظ الحياة بقاعدة: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" مع تخويلهم البقاء على رسومهم وعاداتهم مثل أمة الإسلام فحقيق بهذا الذي نسميه تسامحا أن نسميه العظمة الإسلامية."[51]

لقد أسس الإسلام للتسامح أسساً راسخة وعقد له مواثيق متينة، وفصل فصلاً مبيناً بين واجب المسلمين بعضهم مع بعض في تضامنهم وتوادهم من جهة، ما يجعل ما يجمعهم من الجامعة الإسلامية، وبيَّن حسن معاملتهم مع من تقتضي الأحوال مخالطتهم من أهل الملل الأخرى، وقاعدة هذه الأسس هي القاعدة الفكرية النفسية، وتلك هي القرآن وكلام الرسول ﷺ في مناسبات يعلم المسلمين أن الاختلاف ضروري في جبلة البشر، وأنه من طبع اختلاف المدارك؛ "فالإسلام دعا الناس إلى الوحدة في دين الفطرة وأراهم محاسنها، ولكنه لم يدع أتباعه إلى مناوأة من أعرض عن الدخول في تلك الوحدة واختار لنفسه الحالة الناقصة، وبقية أسس التسامح حاصلة بوصايا الإسلام بحسن معاملة المخالفين في الدين ليهذب من الإحساس الذي ينشأ عن المخالفة، حتى لا يتجاوز اعتقاد المسلم كمال حاله إلى أن يكون عدواً وحنيقاً وبغيضا لأهل الأديان من جهة المخالفة في الدين."[52]

(51) المرجع السابق، ص219.

(52) المرجع السابق، ص217.

خاتمة:

لقد أبدع الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في إعادة عرض الشريعة الإسلامية من خلال اعتماد "المدخل القيمي" بدلاً من المدخل القانوني وهذا ما دأبت الحركات الإسلامية عليه في العالم العربي، بوجوب تطبيق الشريعة وتقنينها، بينما عمد الأتراك إلى اعتماد "المدخل القيمي" في مجال الممارسة السياسية، وبهذا كان المسلك سريعا وإن كان صعبا، كما يعمد المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى اعتماد "المدخل المعرفي" من خلال مشروع إسلامية المعرفة، وهو بهذا المسلك يعدّ كشافاً لآفاق المستقبل الفكري، ويقوم بدور المرشد والموجه للحركة الإسلامية التي شغلتها الممارسة عن التنظير، وما استدعاء فكر الشيخ ابن عاشور للمدارسة، بأفقه المعرفي الواسع وسقفه المرتفع، إلا لنسهم في نـزع كثير من العوائق أمام التجارب الإسلامية المختلفة في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية. وأحسن نموذج يمثل هذا العمق في هذا الاتجاه هو الشيخ ابن عاشور، وقد كان موضوع القيم من المواضيع والقضايا التي يجب طرحها وتأصيلها.

كما أن الشيخ لم يتناول القيم بوصفه متخصصاً في مجال معرفي معين، أي لم يتناولها كما يتناولها المتخصصون في العلوم السياسية فقط، ولا كما يتناولها خبراء الاقتصاد، وإنما بوصفه منظراً وعالماً يعرف أصول المعارف والعلوم، فيمكّن لكل متخصص أن يجد طرفا من بغيته في فكره؛ لأن منهجه شمولي استقرائي.

ولهذا لم أتعرض كثيرا إلى الزوايا المتخصصة في تناول القيم كالحرية – مثلا– في المجال السياسي والعدل في المجال الاقتصادي، ومسألة توزيع الثروة والتسامح في المجال الثقافي، وإنما جاريت الشيخ في طرحه المعرفي المتجاوز للتخصصات، والعميق في إثراء فلسفة هذه التخصصات بما يصلح أن يكون قاعدة تأصيلية لطرح الإسلامية كما يطرحها الدكتور عبد الحميد أبو سليمان؛

إذ كان يلقي علينا في ندوة أسبوعية ونحن طلبة الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا أن الإسلامية عنده تعني إدخال القيم الإسلامية في مختلف المستويات المعرفية في كل المجالات المعرفية والعلمية، وكأنه كان يشرح شعار تلك الجامعة.